

死について

池上哲司

はじめに

ひとは誰でも死ぬ。そして自分もいつかは死ぬ。それは分かっている。しかし、その死はいつやってくるのだろう。それは分からない。いつくるか分からない確実な死、それがわれわれを不安にさせ、悩ませる。この不安はいたって自然である。なんといっても自分の存在がなくなってしまうのだから。自分は今存在している。しかし、この自分が存在しなくなるのである。このことは否定しがたいけれども、受け容れることも難しい。誰でもが一度は直面する深刻な問題である。

死ということに初めて気づかされた子供が夜ふとんのなかでその恐ろしさに震えた経験は、日常のうちで忙しさに取り紛れ忘れ去られているだけで、大人になったわれわれに今でも根強く執拗につきまとって、折にふれてその暗い影を垣間見せるのである。本稿では、この誰もがもっている死についての経験をできるだけ丁寧に考察してみたいと考えている。

第一章 限界としての死

死の経験の特色は、それを自分では経験できないという点にある。経験できないものを恐れるとは実に不合理なことである。したがって、エピクロスが次のように言うのもある意味で理解できる。

また、死はわれわれにとって何ものでもない、と考えることに慣れるべきである。というのは、善いものと悪いものはすべて感覚に属するが、死は感覚の欠如だからである。…

それゆえに、死はもろもろの悪いものの中で最も恐ろしいものとされているが、じつはわれわれにとって何ものでもないのである。なぜかといえば、われわれが存するかぎり、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しないからである。そこで、死は、生きているものにも、すでに死んだものにも、かわりがない。なぜなら、生きているものところには、死は現に存しないのであり、他方、死んだものにはもはや存しないからである。^①

エピクロスの主張を覆すことは難しい。しかし、この主張を聞いたからといってわれわれの死への不安が解消されるわけではない。「死はわれわれにとって何ものでもない、と考えることに慣れる」ことは容易ではない。だからこそ、「慣れるべきである」と言われているのである。経験できないものを恐れる必要はないにもかかわらず、経験できないものを恐れてしまう。これがわれわれの実情である。簡単に言えば、頭では了解できても心では納得できないということである。このとき心はどのような状態にあるのだろうか。

われわれが心に抱いているのは、ひたすら続く暗闇であり、私の無である。私の無をこの私が考えてしまう。馬鹿らしい不合理なことだけれど、われわれの想像力はそのように働く。とりわけ眼をこらして無なる対象を見つめようとすればするほど、想像力は空転し見えないものの巨大さ恐ろしさだけがひしひしと迫ってくる。死をなんらかの形で、たとえば骸骨でもよい、想像しうるならば、こんな恐ろしさは感じなくてすむ。幽霊や骸骨や腐乱する遺体はたしかに恐ろしいけれど、底なしの闇に引きずり込まれるような不安をわれわれは感じない。

われわれの想像力が知らせてくるのは、想像力の無力と想像力の主体であるわれわれの無力とわれわれの消滅としての死である。いわば死は限界として現れる。その限界を想像力は越えることができない。こうして、想像力は死を捉えようとしてつねに碎かれ、そのことで一層死が意識され、われわれの死への不安はおさまることがない。

一定の年頃になれば、誰もがこのような経験をしているはずである。しかし、われわれはこの経験を忘れて、あるいは無視して毎日を生きている。あたかも自分の死が永遠にやって来ないかのように。日々の大切な事柄に従事して、なんらかの生き甲斐を感じながら生きることと手一杯である。いつやって来るともしれない死にかかずにあつてある暇などない。これは、きわめてまともなことである。ずっとそのように生きることができたら、どんなに素晴らしいことか。しかし、われわれは必ず自らの死に気づかされる。

それは自らの老いによってである。われわれは自らの身体能力、生命力の減退を自覚させられる。日高敏隆によれば、⁽²⁾老いと死はそうにあらかじめプログラムされているのである。老いも死も最初からプログラムされているのだからと、それらを受け容れることができたなら話はすむ。だが、そう考えれば老いも死も仕方ないとは思えても、自らの定めと従容として受け容れることは難しい。われわれの生への執着は強い。したがって、死への不安も根絶しがたい。

そのような不安を抱えつつわれわれは老いを生きていかなければならない。松田道雄は言う。「永遠がひとつの觀念にすぎず、やがて今がこの觀念さえ無に帰することに思いつたとき、老いた人間は、その性格にしたがつて、さまざまに無に抵抗する」⁽³⁾。その抵抗は所詮無駄である。無駄と知りつつもわれわれは抵抗せざるをえない。身体、精神の老化にあらがつて失われた若さを回復し、あるいは現状を維持しようとする人もいるだろう。死後のことを考えて、この世に自らの名を残そうとする人もいるかもしれない。死後の名声など考えず、残された今の生を充実したものとすることに努力する人もいるにちがいない。しかし、いずれの場合でも死は片時もわれわれから離れてくれない。日一日と近づく自らの死へと老いを生きていくことこそ老いの過酷さである。⁽⁴⁾

松田は「老人問題は永遠への望みがたたれた今をいかに生きるかにある」⁽⁵⁾としたうえで、市民的自由という観点から以下のように主張する。

無名で一切の特権と無縁で、市井のあいだにつつましく生きる市民の生きがいは、自分でないと、そう生きられないように生きることだ。天分を生かして生きることだ。天分とは、めいめいのもっている個性だ。⁽⁶⁾

個性を生かして生きるとしても、それは自分の名誉のためではない。

人間の世界には二つの仕事があるということだ。ひとつは自分の名をひろめるための仕事、他は近親との生活を支えて、自分の名を問題にしない仕事。⁽⁷⁾

松田にとって生きるということは、自らの生を生きるだけではなく、近親との生を生きることでもあった。しかし、自らの死を前にして問題となる生とは、まさに自らの生ではないのだろうか。そこに近親といえども他者の生が介入してくる余地はないのではなからうか。これはきわめて自然な疑問である。人は一人で生まれてきて、一人で死んでいく、これ以上確実なことはないではないか。自らの生を他の人によって生きてもらうこともできないし、自らの死を他の人に死んでもらうわけにもいかない。だからこそ、死が避けて通ることのできない重大事となる。

松田はこの点を無視して脳天気な「天分を生かして生きる」などと言っているのだろうか。そうではない。「自分でないと、そう生きられないように生きる」ということ自体に「近親との生活を支え」ることが不可避に結びついていると考えているのである。人は一人で生まれ、一人で死んでいくとしても、その生と死とが私の専有物であるということにはならない。すくなくとも、生まれてくることをわれわれは自分の意志によって選ぶことはできない。私は生み出されたのであり、生命を与えられたのである。私は私の生を他者に依っている。この点については、「おわりに」で触れることになるだろう。次章では生の限界ということについて、ジンメルを考えを取り上げることにする。

第二章 生の超越

死が生の限界であるとすれば、死を捉えるためには生を考察することが肝要である。事実、生命をもたない岩石や機械は壊れることはあっても死ぬことはない。反対に、人間以外の植物や動物も生命をもっているがゆえに、死ぬ。つまり、生命あるものが死ぬのである。もつとも、植物の死、動物の死、人間の死がそれぞれ同じものかどうかは議論の余地がある。しかし、すくなくとも生命が失われることとしての死という意味では同一である。ただし、それらと人間との決定的な違いは、人間は自らの死を知っているという点である。そして、自らの死を知っていればこそ人

間は自らの死を恐れ、不安に苛まれるという事態が生じる。

たしかに死は生を切断するけれども、その死は生の内部から生まれてくるのではないか。あるいは、生を一つのプロセスと考えれば、死はそのプロセスの最終局面にすぎず、むしろ生と死はひとつながりのものと考えた方が事態に即しているのではないか。そうであるならば、死は生にとって自然なものであり、無闇に恐れる必要もなくなるはずである。このことを、死を究極的な生の形式であるとするジンメル『生の直観』⁽⁸⁾において確認しておこう。

形式としての死

ジンメルは無機体と有機体とをその形式に着目して区別する。無機体はその形式が外部から規定されているのに対して有機体は自らに内部から形を与えとする。岩石が風化して崩れていくのは周囲の環境条件による。しかし、たとえば有機体である植物は環境条件に左右されながらも自ら成長する。ここで、金属の結晶のように無機物にも形式がそれ自身から与えられるのではないかという反論は可能である。しかし、このことはそれほど重要ではない。なぜなら、ジンメルにとって有機体が形式をもつことが鍵だからである。無機体が内部からの形式をもつとすると、形式に関してのジンメルの区別はそのままでは妥当しない。だが、そうであるとしても有機体であるわれわれが形式をもっているということは否定されないし、この点こそが重要なのである。

形式の秘密は、形式が限界であるという点にある。限界とはものそれ自身であると同時にもののものでなくなる。ところでもある。すなわち、ものの存在ともはや存在しないことが一つの領域である。⁽⁹⁾

ジンメルは限界を人間の形式的構造と考えている。彼によれば、人間は二つの限界に挟まれた状態にある。

事実、抽象的概念によらずに、われわれはつねに、われわれ以上のものとわれわれ以下のもの、右と左、より多くのものあるいはより少ないもの……によって自らの位置を知る。上への限界と下への限界が、われわれの世界の無限の空間のなかで正しい方角を見いだすための手段なのである。われわれはいつでもどこでも限界をもつことによって、われわれはまた限界でもある。¹⁰

さらに、ジンメルは「われわれはわれわれの限界を限界としても知^{つて}いる。¹¹」と付け加える。限界はたしかにわれわれに与えられた世界での位置と強く結びついていくがゆえに、われわれにとって絶対的なものである。しかし、限界は原理的に変え、乗りこえられるがゆえに、絶対的なものではない。ジンメルはこれを人間の逆説と言う。「われわれはいかなる方向にも限界をもっており、またいかなる方向にも限界をもっていない」¹²。それでは、われわれと生の限界である死とはどのように関わるのか。

われわれは限界をもち限界でもあるのだから、われわれの生は死をもち死でもある。生と死とは一つである。つまり、「生きているものは死ぬ。死ぬことは、生きているものの自然本性それ自身と共に定められている。このことによつて、生きているものの生は一つの形式を手に入れる」¹³したがって、死によつて生が断ち切られると考えるのは誤りであるとジンメルは考える。死は生にはじめから、しかも内部から結びついているのである。死は生に疎遠なものではない。生は死であり、死によつて形づくられている。松田が述べていたように、老いや死を背景に今を生きたことが重要になってくるのである。

死がわれわれの生を制限する、いいかえれば形づくるのは、死期に際してはじめてのことではない。死はむしろわれわれの生の形式的な契機であり、生の内容の一切を彩るものである。¹⁴⁾

老いのなかで、あるいは病気などによってわれわれは自らの死をこれまで以上に意識させられる。しかし、われわれはかすかにでも知っていたはずである、自分がいつかは死ぬということ。にもかかわらず、いつやって来るか分からないうだけの理由で、考えたくない自分の死を先送りし、たしかに生きている今にのみ目を向けてきた。自分で自分の眼に覆いをかけ、見たいものだけを見るようにして生きてきたのである。しかし、この排除するという仕方、われわれは排除しようとした当の死によって規定されていたとも言えよう。たとえば、われわれは二〇〇年後の自分を想像することはない。せいぜいが一〇〇年後の自分である。われわれの想像力自体がすでに死によって制限されているのである。

われわれは自分のさまざまな計画、活動、義務、個人間の関係を、はじめから：死によって制限されている内部で均整がとれるような、そういう程度内に保っている。¹⁵⁾

死をうちに含んだ生、つねに死によって制限された生、これは事実としてもなんとも鬱陶しいものではあるし、われわれの経験にも反するよう思われる。事実、子供のころわれわれは毎日死のことなどにも考えずに遊び暮らしていた。死を意識してしまったわれわれには、あのような生き方はできないけれど、生はただただ死によって制限された仕方ではしか進んでいくほかないのだろうか。生それ自体に含まれた力ともいうべきものがあるのではなからう

か。

ジンメルは生の本質について以下のように述べる。

生の最も内面的な本質とはおのれ自身を越え出ることであり、限界を越え出ることによって、すなわち、ほかならぬおのれ自身を越えることによって、おのれの限界を設けることである。¹⁶

限界一般はなるほど必然的ではあるが、個々の特定の限界はどれも踏み越えることができ、確定されていることはどれもずらすことができ、制限はどれも突破することができる。¹⁷

生の統一的な働きは、限界づけられていることと、限界を踏み越えることを含んでいる。¹⁸

精神の超越

先述した限界に関わる人間の逆説こそが、生の本質だというのである。生にとって、限界は越えられるのである。そして、この生の超越を可能としているのが、ジンメルによれば精神である。精神は一切を越えていく。対象を越え、限界を越え、精神自らをも踏み越える (Sich-selbst-Überschreiten des Geistes)。生は自らの限界を越える。つまり、生は「より以上の生 (Mehr-Leben)」である。だが、いずれわれわれは死という生の限界を迎えるのではないか。たしかに、私という個体は死ぬ。しかし、精神が一切を越えていくのであれば、その精神は死をも越えることができるのではないか。そのとき、私の死はそれほど恐れる必要もないことになる。

この越えることこそ、生それ自身の本質なのである。その実在性を現在に制限せず、したがって過去と未来とを非実在的なものへと押しやることのない現実存在のあり方を、われわれは生と名づけるのである。⁽¹⁹⁾

精神は時間もある意味で越える。精神の発見した真理、たとえばピタゴラスの三平方の定理は現在でも有効である。また、その真理を21世紀に生きるわれわれは理解できる。つまり、われわれはピタゴラスの精神の働きを自らの精神のうちで辿りなおすことができる。ピタゴラスの精神はこうして時間と時代を越えて働き続ける。ジンメルは、精神が時間を越えた永遠の価値を作り出すとして、この点において生は「生より以上のもの (Mehr-als-Leben)」であると言う。しかし、精神が死を越えるからといって、生が死を越えると言えるのだろうか。生の本質が精神であるとしても、われわれは精神そのものではない。われわれは個体として、この生を、この身体を生きているのである。この点についてジンメルは次のように言う。

われわれは継起する諸世代をつらぬく連続的な流れとして生を表象する。しかしながら、生を担うものたちはもろもろの個体である。…生とは限りのない連続性であると同時に限界を規定された自我でもある。⁽²⁰⁾

われわれが死を恐れ、不安になるのは、種としても、精神としてもない。精神的な個体として死というものに向かいあっているのである。宇宙が誕生し、生命が発生して以来の途方もなく長い生の流れのなかで、この私の生などほんの一瞬の取るに足らないものにすぎない。それでも、われわれは生きる、生きようとする。

ジンメルは「上への超越」と「下への超越」という二つの超越を生にとって本質的であるとする。

双方の出来事は主体的な生にこびりついていながら、いわば上へも下へもそれを超越する。しかしながら、それが越え出る生は、それらなしには思考されえない。生長と生殖においておのれ自身の上に高まること、老齡と死においておのれ自身の下に低下すること、これらは生への付け足しではまったくない。むしろ、個体的な存続という制限をこのように止揚すること、その上を越え流れることこそ、生それ自身なのである。²¹⁾

老いと死とが「下への超越」として生に本質的であるとしても、われわれには自らの死を心安らかに受け容れることは難しい。そもそも、なぜ生長と生殖とが「上への超越」で、老齡と死とが「下への超越」ということになるのか。このことについてジンメルはこれ以上詳しくは語らない。生長と生殖を上へ、老いと死を下へと捉えることは、彼の生の超越という考え方とは一致しないのではないか。事実、彼は生の超越を語る場面ではつねに *über, hinaus* という接頭辞を用いている。この延長線上で考えれば、「上」との対比における「下」という概念を持ち出す必要はないはずである。生長も生殖も老いも死もひとしく超越である。しかし、ジンメルは老いと死とを「下への超越」と呼んだ。ここにジンメルの「老いと死」にたいする評価、われわれ同様の受け容れがたさを見ることができのではないか。だからこそ以下のように言うのである。

おそらく人間の不滅についての理念全体は、生がおのれをこのように乗り越えることに対して積み重ねてきた感情を、一回的な途方もない象徴の形へと高めたものにすぎないであろう。²²⁾

精神は死を越えるかもしれないが、個体は消滅する。人間としての自らの不滅は確信できない。精神であり、個体

である人間は個体としての消滅を前に怯え、苦悩し、立ちつくす。生は超越であり、死は生の限界であるからといって、生が死という限界を超越するさまをありありと思ひ描くことはできない。ここに想像力の限界がある。仮に想像しえたとしても、依然として真つ暗な闇のなかへの超越である。ちょうど誕生が闇からの超越としてあるように。

第三章 人格と死

個体としてのわれわれ自身の死をめぐって、われわれは立ちすくんでいる。君が死んでも子供たちが残るのだから、種として君は生き続けると言われても、君の精神は永遠に生き続けると言われても、腑に落ちない。たとえ、それが本当であつても、自らの死を受け容れ穏やかに生きていくことは容易ではない。問題なのは、こうして現実に生きているこの私の存在が消滅するということである。生一般ではなく、その生を生きている人格としての私の死が問題なのである。この生を生きる具体的な存在としての人格にとって、死はどのような方をしているのだろうか、本章ではシェーラーを手がかりに考えてみる。

構造としての死

シェーラーによれば、われわれが死を知るのは自分以外の生き物や人びとの死を経験することによつてではない。

人は、もしかりに彼が地上の唯一人の生物であると仮定しても、死が彼をおそうということを何らかの形や仕方で知っているであろう。また彼は他の生物が結局死体という現象に至るような変化を受けるのを決して見なかつたとしても、そのことを知っているであろう。²³

本當にわれわれは自らの死を他の生物の死、他者の死を経験することなく知るのだろうか。初めて死というものを意識させられた、あのわれわれの経験は必要なかったのだろうか。生まれて間もない乳児が死を知っていると到底思えない。シェーラーが考えているのが老人や病人であつたら、彼の主張も受け容れることができる。しかし、生命力溢れる少年や青年でさえも死を知っているし、それは他者の死をきっかけとしてである。もつとも何度もう触れたように、他者の死を通しての死についての知識は、あくまでも他者の死についてでしかなく、自らの死は知ることも経験することもできない。シェーラーが言っているのは、死についてのこれらとは別の知のようである。

老化の経験から自らの死を知るとする考え、つまり老化という生命の下降曲線の延長した先に死を見ろという発想をシェーラーは退ける。その曲線が無限に継続しえないことは他者の死などの観察からは得られないからである。

死の確実性はどんなに些細な「生命相」の中にも、その経験構造の中にもすでに存しているのである。²⁴⁾

シェーラーは、他者の死という外的な経験ではなく、生命過程そのものに本質的に含まれている独自の構造としての死という考えを展開する。

生物学的意味においていわゆる「生命」といわれるものは、同一の事態としてわれわれには二つの仕方⁽²⁵⁾で示される。すなわち、人間・動物・植物についての外的知覚における一群の独特の形態現象と運動現象として、そして、⁽²⁵⁾ついで特殊な意識の仕方において与えられた過程として示される。

二番目の与えられ方にこそ死の本質が含まれているとシェーラーは考え、この生命過程とそれについての内部意識について着目する。

連続した生命過程とそれについての内部意識のすべての任意の（二々の）段階の構造には、この段階で見いだされる内容の三つの独特な時間的広がりが含まれている。この広がりとは、あるものについての直接的現在存在と直接的過去存在と直接的未来存在、つまりX、Y、Z（可変内容）のことである。かつ、これらの広がりの中でそれぞれに対応する性質を異にする三つの作用の仕方、すなわち直接知覚、直接記憶、直接期待のことである。²⁶⁾

三つの広がりとは、心的体験のあらゆる内的経験に含まれているとされる。ここで直接的ということに注意しよう。推理あるいは再生や連想といった間接的なものではない。直接的とは以下のような事態である。

われわれはわれわれの生命過程の不可分の各瞬間において、「あるものが急ぎ去り」そして「あるものが近づいている」ことを体験し、見るのである。さらに言えば、直接記憶の内容も、直接期待の内容も、われわれの現在の体験に働きかけるものとして（あらかじめ表象としてではなく）与えられている。²⁷⁾

われわれの体験そのものでは、客観的にある内容が一昨日に割り当てられ、別の内容が昨日に割り当てられるというのではない。分かちえない各瞬間の内に体験の総体内容（Gesamtheit）が含まれ、その総体内容は過去（V）＋現在（G）＋未来（Z）というように分かれている。さらに総体内容の各部分、過去・現在・未来はそれぞれの範囲を

有し、各瞬間に体験された総体範囲 (Gesamtumfang) がこれらの範囲に分かたれる、とシェーラーは言う。

ここで彼が言っている過去・現在・未来とは、日常われわれが使用している客観的時間としての、われわれに外的な時間としての過去・現在・未来ではない。それは、あくまでもわれわれの直接体験される過去・現在・未来である。恋人とのデートを待ち望むとき、あるものは遅々として過ぎ去らず、またあるものはなかなかやって来ず、停滞した現在が意識される。そして、恋人との楽しい語らいとなると、あるものは急ぎ去り、あるものは容赦なく近づいてきて、急流のような現在を体験するのである。

シェーラーによれば、体験の総体範囲はわれわれが生きていくにつれ増大する。しかし、その範囲の配分は変わっていくと考えている。

しかし、この総体範囲は生命過程がそれ特有の方向をとって客観的に前進するとともに新たに配分される。そして、その方向がさらに特定の体験の日付を示しているのである。過去Vの広がりにおける内容の範囲と、過去内容の直接的に体験される後ろからの働きかけはひたすら増大する。同時に他方では、直接的な未来Zの広がりにおける内容の範囲と、この内容の前からの働きかけはますます減少する。しかし、この二つの範囲の間にある現在の範囲はいよいよ著しく「圧縮される」。したがって、各瞬間に生きられ与えられた大量の生およびそれらの後ろからの働きかけとともに、直接的な生の期待に存する大量の体験可能性が減少する。この場合、現象的な現在の範囲は、たとえ総体内容は増大するにしても、客観的な瞬間から瞬間へとますます小さくなる。⁽²⁸⁾

子ども時代や青年時代においては、われわれの現在から未来への眺望は明るく開けている。自分には何ごとでも体

験でき、実現できるかのように感じられる。しかし、その眺望はいつしか狭められていく。われわれはあの眺望をなぜ失ってしまったのだろう。あんなに輝いていたのに。われわれはあの頃を懐かしむことしかできない。かつての眺望を再び取り返すことはできない。なぜなら、これまで生きてきたことが現在に直接に作用を及ぼして、これからの生の可能性が制限されてしまうからである。歳をとればとるほど未来への眺望は狭まり、明るさも失われていく。

いずれの生の瞬間においてもわれわれが見いだすのは、生の増大する総体範囲Gの広がり、範囲比率が一定の方向に向かつて変化することである。そしてこの方向とは、体験された生とその後ろからの働きかけによって、来るべきものとして与えられ体験される生が不断に蚕食される、というものである。…ところで経験された生の各瞬間の本質構造において、この変化の方向体験こそが死への方向の体験 (*Erlebnis der Todesrichtung*) とも呼ばれうるものである。⁽²⁰⁾

この内的体験によってわれわれは、自らの老いと死とを直観するとシェーラーは言う。つまり、生を生きるということそれ自体の内に「死への方向の体験」が本質的に含まれている。この場合、われわれと死との出会いがどのようなものであるかは関係ない。そもそもそのような出会いがなくとも、死への方向をわれわれは知ることができるというのがシェーラーの考えである。

生の本質として死への方向を確信するとしても、狭まっていく重苦しい眺望に向かつてわれわれは生きていかなければならない。死に至りつくであろう生をどのようにわれわれは生きていくことができるのだろうか。自らの来るべき死を決然と引き受けて生きていくのか、それとも死を恐れ、死の影に怯えながら生きていくのか。あるいは、身体が消

滅することは仕方ないと諦めて、精神である人格の永生に期待しながら生きていくのであろうか。

人格の超越

われわれは身体として生き、同時に精神として生きている。そして、この具体的あり方を人格と呼ぶことができる。われわれが自らの死を恐れ、悩むのは人格としてである。病が身体に起因するとしても、その病に悩み、死の不安に対峙するのは精神を備えたわれわれである。精神であるがゆえにわれわれは、未だ来ていない自らの死を考え、悩む。想像力を可能とする精神の働きがなければ、「死への方向の体験」をしたとしても、われわれは到来する死の確かさを知るだけで、それ以上悩むことも、怯えることもないだろう。人間側からの勝手で失礼な想定ではあるが、精神をもたないと思われるパンダには自らの死についての悩みはないだろう。

ところが、この死を想像し、思い悩むことを引き起こすわれわれの精神の働きこそが、人格の持続の可能性を示唆するとシェーラーは考える。シェーラーにとって、人格の本質はその精神性であり、われわれの精神の働きが具体的人格を形成するとされる。⁽³⁰⁾ 人格はわれわれの具体的なあり方であるがゆえに身体を備えている。しかし、人格は有機的生命の存在つまり身体から本質的に独立している。この一見すると矛盾した事態をどのように考えたらよいのだろうか。

身体として現れえないものに、われわれは人格を見ることはない。見たことも会ったこともない人を人格とすることはできない。とすると、人格は身体を前提としていることになる。身体の内まい、身体を通しての行為から、われわれはその人の人格を捉える。たしかに、身体を通して他者の人格は与えられる。しかし、見たことも会ったこともないカントを、われわれは一人の人格として見ている。このとき身体は介在していない。では、なぜわれわれにカン

トは一人の人格として与えられているのだろう。

カントの精神の働きがわれわれにとって彼が人格であることを確信させるのである。彼の残した著書がカントの思考の働きをわれわれに伝える。物理的には書物は文字の羅列でしかないけれども、そこにはカントの思索の歩みとカントが表現しようとした意味の世界が刻まれている。読書を通してわれわれはカントの思索の歩みを辿り、彼の精神の働きを体験する。そこには思索者としてのカントがいる。カントの日常に接することのできないわれわれに与えられているのは、思索者としてのカントではない。だが、カントは一人の人格として与えられていると言つてよからう。

ただし、カントの人格を同時代に生きる親友の人格のようにまざまざと感じ、捉えることはできない。そこでは、われわれとの具体的交渉を可能とする身体が欠けている。身体を欠くことで生き生きとした人格性の点で劣るけれども、思索者カントの精神性は十分にわれわれに与えられている。この間の事情を以下のようにシェーラーは言う。

実際、生ある間においては他人格存在の想定は、他人の身体が定立されていることを通して行われる推論に基づくものでもなければ、またわれわれの人格に類比した自我を他人の身体像の中に移入する作用に基づくものでもない。なぜなら、われわれが樹木の視覚現象において樹木を知覚するのと同じように、他の人格を知覚する場合の表出の統一は身体的物体の存在とその変化に基礎を置いているのではないからである。他の人格存在の想定は、認識根拠の上からすれば与えられた表出現象に基づくものではあるが、ひとたび想定されたときには、このような現象のそれ以後の存在に左右されるのではない。ただその人格が何を考えているかの了解だけはこのような現象の存在にそのつど基づいている。³¹⁾

与えられ、想定された人格の精神の働きは、人格の身体現象に影響されることなく時代を越えてわれわれに働きかけてくる。カントが一人の思索者として屹立した人格をもつてわれわれに感じられるのも、この精神の永遠性ともいふべきことによつてである。精神の働きをシェーラーは作用 (Akt) と呼び、作用の意味内容とその連関とは生の身体的あり方からは独立していると主張する。たとえば、 $2 \times 2 = 4$ の真理は数という対象そのものの本質に属することとで、われわれの生や身体に依存することではないのである。

シェーラーによれば、われわれに与えられている二つのものが明確に区別されねばならない。一つは、生の直接的な「体験する作用」と純粋な本質の世界であり、もう一つは、あらゆる対象的存在したがって「内部知覚と観察」という体験において対象的となる「生きられた生」である。共に遂行することによつてしか与えられない作用と、対象的存在という、シェーラー思想における基本的区別がここでも堅持されている。⁽³²⁾ 作用と対象についてのこの根本経験からシェーラーは次のように言う。

第一に、精神的人格はそのすべての作用において、つねに同時に体験において共に与えられている身体というなんらかの「限界」として人格に「与えられているもの」を越え、出ていく。第二に、人格の作用の容量は、その作用に対応する身体状態の量よりつねに多い。⁽³³⁾

友人は死んでしまつても、それによつて彼とのこれまでの友情が失われるわけではない。愛している人の生死が不明であっても、その人への思いは続く。過去に犯した過ちは何十年たつてもわれわれの心を苛む。いずれの場合でも、そのような心のあり方を引き起こした人や事態はすでにないか、不明である。しかし、すでにないもの、あるい

は存在があやふやなものに向かつてわれわれは精神的に関わる。同様に、いまだ来ない自らの死にもわれわれは関わらざるをえなかった。だが、精神が対象的なものから独立しうるのであれば、身体の死をも精神は越えることができる、精神を本質とする人格の持続可能性が開かれるのではなからうか。

どんな種類の死も友情の意味をそこなうことはできない。…要するに永遠性の意味、この意味の生と死からの独立性、これらはここでは思惟作用におけるのとちようど同じ仕方においてある。人格的生命の意味も生命過程の諸相とは根本的に相違している。すべて独自の精神的作用は「何らかの永遠の相の下に」生じる⁹³⁴。

精神は身体の消滅に際して、その独立性によって身体を飛び越えてゆくとシェーラーは考える。

そして、この飛躍、永続的飛躍と超越的飛躍、すなわち人格の本質に属するこの可能的現実態のみが、死における人格の全体験と存在であろうし、そうでなければならぬ⁹³⁵。

哲学的に語りうるのはここまでである。しかしシェーラーは、人格が身体消滅後も生き続けることについては、そうでないという根拠が示されないがゆえに、それを信ずると言う。

おわりに

さて、われわれは人格の永生を信じることができるだろうか。人格ということ、具体的なこの私ということ考

えるなら、それはありそうもない。身体は消滅してしまうのだから、人格とは私の精神の働きのことである。いや正確には、その働き方である。精神の働きを生み出す脳を含む身体がないのだから、精神として新たに働きかけることは不可能である。カントがわれわれに働きかけてくるのは、その精神の働き方によってである。たとえば、『人倫の形而上学の基礎づけ』の思索の歩みを通して、彼の精神の働き方がわれわれに与えられているのである。カントの思索の歩みを共にすることで、われわれのうちに彼の精神の働き方が刻印されることになる。こうして精神の働き方は、伝えられ共有される。

われわれが精神の働きを学ぶのは、他者の精神の働きと共に自らの精神を働かせることによってである。人格の本質である精神作用は決して対象的には与えられず、共に遂行すること、共遂行(Mitvollzug)によって与えられるだけである。これが、まさにシェーラーの主張であった。他者の精神とのいわば交流を通して、われわれは自らの精神の働き方を形成していく。そして、各人が形成していく各自の精神の働き方こそが、その人の個性であり、人格と言えよう。

ただし、その独自性はあくまでも他者によって確認されるほかない。なぜならば、自分には自分の独自性が分らないからである。カントはひたすらカントであったし、カントにとつてそれは自然なこと、当たり前であり、それ以上ではなかったであろう。カントの独自性なるものは、後のヘーゲルやわれわれにとって明確になるだけである。

われわれは他者の精神と共に歩むことで自らの精神を形成していく。つまり、われわれの精神は他者の精神を内に含んでいる。他者の精神にも私の精神が含まれている。死んでしまった友人たちの精神は、私の精神の一部として私と共に生きている。精神としての、人格としての友人は、私と共に生きているのである。われわれはいつか死ぬ。個

体としては消滅する。しかし、精神の歩みを共にした人がある限り、その人の内にわれわれは生きている。彼らもいつか死ぬ。そのとき、私の精神も死ぬ。それでいいではないか。

註

- (1) エピクロス「メノイケウス宛の手紙」〔『エピクロス』出・岩崎訳、岩波文庫、一九五九年〕六七―六八頁。
- (2) 日高敏隆『老いと死は遺伝子のたくらみ』武田ランダム・ハウスジャパン、二〇一二年。
- (3) 松田道雄『安楽に死にたい』岩波書店、一九九七年、一〇一頁。
- (4) この点については拙論『老いの倫理学のために』〔『哲學論集』第43号、大谷大学哲学会、一九九七年〕を参照されたい。
- (5) 松田道雄、前掲書、一〇四頁。
- (6) 同書、一〇七頁。
- (7) 同書、一〇八頁。
- (8) G. Simmel, *Lebensanschauung*, 1918, (*Gesamtausgabe* Band 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999). (茅野良男訳『生の哲学』ジメル著作集9、白水社、一九七七年、日本語訳に関しては邦訳版を参照したが、前後の脈絡から適宜変更を加えた。)
- (9) *Ibid.*, S. 297 (邦訳、一二六頁)。
- (10) *Ibid.*, S. 212 (邦訳、一〇頁)。
- (11) *Ibid.*, S. 214 (邦訳、一二頁)。
- (12) *Ibid.*, S. 214 (邦訳、一二頁)。
- (13) *Ibid.*, S. 297 (邦訳、一二七頁)。
- (14) *Ibid.*, S. 299 (邦訳、一二九頁)。
- (15) *Ibid.*, S. 301 (邦訳、一三一頁)。
- (16) *Ibid.*, S. 224 (邦訳、二六頁)。
- (17) *Ibid.*, S. 213 (邦訳、一〇頁)。
- (18) *Ibid.*, S. 215 (邦訳、一三頁)。
- (19) *Ibid.*, S. 221f. (邦訳、二二―二三頁)。

- (20) *Ibid.*, S. 222 (邦訳、三三三頁)。
- (21) *Ibid.*, S. 229f. (邦訳、三四頁)。
- (22) *Ibid.*, S. 230 (邦訳、三四頁)。
- (23) M. Scheier, *Tod und Fortleben*, in: *Schriften aus dem Nachlaß* Bd. 1, S. 16 (*Gesammelte Werke* Bd. 10, Francke, Bern 1957), (小倉貞秀訳「死と永生」『シェーラー著作集』6、白水社、一九七七年、二九六頁)。日本語訳に関しては邦訳版を参照したが、前後の脈絡から適宜変更を加えた。
- (24) *Ibid.*, S. 16 (邦訳、二九七頁)。
- (25) *Ibid.*, S. 18 (邦訳、二九九頁)。
- (26) *Ibid.*, S. 18 (邦訳、三〇〇頁)。
- (27) *Ibid.*, S. 19 (邦訳、三〇〇—三〇一頁)。
- (28) *Ibid.*, S. 19f. (邦訳、三〇一—三〇二頁)。
- (29) *Ibid.*, S. 20 (邦訳、三〇三頁)。
- (30) 拙論「人格と死」『現象学年報』11、日本現象学会、一九九六年、「老いの倫理学のために」(『哲學論集』第43号、大谷大学哲学会、一九九七年)では、老いと死を人格の精神性という観点から考察した。
- (31) *Ibid.*, S. 37 (邦訳、三二八—三二九頁)。
- (32) この区別の有効性と問題については、拙論「M・シェーラーに於ける「共感」の位置」(『大谷大学研究年報』第39集、大谷学会、一九八六年)を参照されたい。
- (33) *Ibid.*, S. 42f. (邦訳、三三七頁)。
- (34) *Ibid.*, S. 41 (邦訳、三三四—三三五頁)。
- (35) *Ibid.*, S. 47 (邦訳、三四三頁)。

(本学教授 倫理学)

〈キーワード〉 限界、超越、精神